



ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОФИЗИОЛОГИЯ

УДК 159.09
ББК 88.49

ИНТЕГРАЦИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ В ОБЪЯСНЕНИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

А.Ю. Чернов, И.С. Буланова

В статье раскрывается авторское понимание интеграции психологических теорий объяснения феномена религиозного опыта. Интеграция теоретических положений различных психологических школ для объяснения важных аспектов религиозного опыта возможна при условии существования проблемного пространства, а также некой модели для интеграции. В качестве такой модели предлагается диалогическая. Определяется допустимость и границы интеграции психологических объяснений религиозного опыта. Дается функциональное определение религии с точки зрения экзистенциальной проблематики. Продуктивным является диалог между экзистенциально-гуманистической психологией и психоанализом в описании механизма трансценденции религиозного опыта.

Ключевые слова: *религия, религиозный опыт, интеграция психологических теорий, диалогическая модель интеграции, экзистенциально-гуманистический подход, психоанализ, механизм религиозности как трансцендентного.*

Господь знает умствования мудрецов, что они суетны.

*Первое послание к Коринфянам
Святого апостола Павла. Гл. 3, 20*

Как не сделать психологию религии «суетным умствованием»? Психология – наука, посредством которой религия, религиозный опыт подвергается критическому и систематическому исследованию, включая детальный анализ природы и функций ее компонентов. Но

тогда появляются основания подозревать существование фундаментальной несовместимости между требованиями уважения к целостности и сложности религиозного опыта и переходом к научной точке зрения.

Ботаник, изучающий тонкий, красивый побег розы, при всем уважении к его целостности и сложности, измеряет его различные части, тщательно и беспристрастно исследует его химическую природу, рассматривает его структуру под микроскопом. Он сравнивает цветок розы с подобными частями других цветов и пытается понять, как они взаимодействуют со своей окружающей средой.

До некоторой степени задача психолога, изучающего религию, походит на задачу ботаника, но с некоторыми важными оговорками.

Во-первых, религия, в отличие от розы, – человеческий феномен. Можно только вообразить, что розовый куст как-то по-своему отнесется к работе ботаника, утратив часть своих цветов. Люди же принимают религию как нечто важное в их жизни. Поэтому им свойственно беспокоиться о том, что это «важное» станет предметом аналитической работы психолога. Им не нравится, что их религиозность разлагается на составные части, что ею манипулируют, хотя бы и с благородными целями. Уважение этих чувств накладывает на психологов, изучающих религию, серьезные ограничения, поскольку есть риск оскорбить религиозные чувства.

Во-вторых, психологи стараются получить ответы в обобщенной форме на такие вопросы: «Каковы истоки религиозности?», «В чем сущность религиозного опыта?», «Какое влияние на поведение оказывает религиозность?». Но тогда обобщение психологических интерпретаций приходит в противоречие с уникальным восприятием и переживанием человеком своего собственного религиозного опыта.

Есть два пути преодоления означенных препятствий. Первый заключается в тонком комбинировании естественнонаучного и феноменологического исследовательских методов. Следует разглядеть такое их сочетание, которое, обеспечивая точность и объективность выводов, сохраняет доступ к глубине и неповторимости каждого отдельного случая. Другой путь лежит через лабиринт объяснительных (теоретических) дискурсов психологии. Вход в него открыт, если есть готовность принять специфичность и сложность религиозного опыта.

Религиозный опыт специфичен, так как охватывает различные сферы жизни человека и обладает для него неповторимым личностным смыслом. Обыденные проблемы касаются меню сегодняшнего обеда, выбора правильного ответа на третье задание экзаменационного теста, устройства на престижную работу. Каждая из этих проблем, хотя и важная с точки зрения текущего момента, касается только какого-то одного аспекта жизни. То, какой из предложенных вариантов ответов в тесте человек выберет, не повлияет на его отношение к жизни в целом или на

ядро его Я-концепции. Можно изменить вкусы в еде или сделать крутой поворот в карьере. Но и это не изменит фундаментальные понятия и представления о жизни и самом себе. Религиозные же проблемы, события, связанные с религиозным опытом, уникальны в том, что они действительно затрагивают центральное восприятие себя и жизни в целом. Религиозный опыт реально изменяет отношение к смыслу и цели жизни человека.

Помимо специфичности, религиозный опыт обладает сложностью. Во-первых, он вовлекает множество категорий – эмоции, убеждения, отношения, ценности, поведение. Уже поэтому становится очевидной открытость религиозного опыта для психологического изучения. Но сложность религиозного опыта не исчерпывается каталогом его психологических аспектов. Он проявлен как нечто большее, чем просто согласование убеждений, отношений, эмоций и поведения. Скомбинированные в религиозном опыте, эти «психологические составляющие» образуют новое содержание и обеспечивают его целостность, способную преобразовать жизнь человека. Не случайно после встречи с Богом на Дамаской дороге Саул не только сменил имя, став апостолом Павлом, но, рефлексировав свой религиозный опыт, позже говорил: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (Второе послание к Коринфянам Святого апостола Павла. Гл. 5, 17).

Подобным образом специфичны и сложны психологические объяснения религиозного опыта. Никакие эмпирические данные, будь они получены экспериментально, либо феноменологически, не отразят трансцендентность религиозного опыта. Однако, с нашей точки зрения, это не означает, что следует полностью разделить идеографическую позицию Г. Олпорта. Он считал, что субъективный религиозный опыт каждого человека, как в его существенных, так и в несущественных особенностях, отличается от религиозного опыта другого человека. «Корни религии являются настолько многочисленными, вес их влияния на индивидуальную жизнь столь различен, формы ее рациональной интерпретации так бесконечны, что ее однородное универсальное определение невозможно» [6, р. 26]. Вместо того чтобы попытаться сформулиро-

вать всестороннее определение, Г. Оллпорт настаивал на том, чтобы «задача характеристики религиозного сознания была передана единственной инстанции, способной справиться с ней, а именно людям, которые переживают религиозный опыт» [6, р. 6].

С позиций своей морфогенетической теории Г. Оллпорт, безусловно, прав. Не следует отвергать утопичность всеохватывающей теории, которая бы давала исчерпывающее объяснение религиозного опыта. Тем не менее научная психология развивалась в дискуссиях, и их итогом стало умножение способов анализа и толкования внутреннего мира человека. Тогда, по крайней мере для психолога, возрастает вероятность интеграции теоретических положений различных психологических школ для объяснения важных аспектов религиозного опыта.

Здесь, однако, следует однозначно определить допустимость и границы интеграции. С нашей точки зрения, интегрировать разнородные по своим научным, а часто и мировоззренческим основаниям психологические теории позволительно и полезно, поскольку все они созданы с одной целью – лучше понять психологическую природу человека. Вместе с тем необходимо найти разделяемое значение самого понятия «интеграция». В нашей трактовке исходным условием возможности интеграции является существование проблемного пространства. Исследовательские вопросы (как эмпирические, так и теоретические), составляющие его структуру, получают разрешение при использовании объяснительных возможностей разных теорий. Соотношение их вклада может быть различным, но сам вклад обязательно остается вполне различимым. Вторым условием реализации интеграции является правильный выбор ее модели. Известны различные модели методологической и теоретической интеграции. По нашему мнению, лучше всего решению задачи интеграции различных психологических теорий служит диалогическая модель. Прежде всего, диалогическая модель интеграции сохраняет предметную и методологическую специфику каждой теории. Далее в ее рамках исключается приоритетность или «правильность» какой-либо одной теории по отношению ко всем другим. Наконец, сам процесс интеграции со-

стоит в формулировании общих для разных теорий проблем и тем. При этом не предполагается, что открытая аргументация обязательно приведет к созданию новой «интегративной» теории. Скорее, имеет место взаимобогащение содержания за счет участия в диалоге.

Принятие диалогической модели интеграции делает актуальным третье условие ее реализации. Чтобы стать содержательным, диалог должен быть предметным. Участники диалога, в нашем случае разные психологические теории, имеют общую тему, в развитие которой вносят свой вклад. Предметность диалога, в свою очередь, предполагает содержательность и аргументированность «реплик».

Таким образом, прежде чем сделать попытку интегрировать различные психологические теории для объяснения религиозного опыта, следует выбрать функциональное определение самой религии.

Еще в 1912 г. Джеймс Лойба приводил сорок восемь различных определений религии. Несомненно, сегодня их количество только увеличилось. Поэтому существует трудность в том, какое из определений выбрать в качестве «рабочего». Тем не менее среди множества определений религии наше внимание привлекло то, которое трактует ее с точки зрения экзистенциальной проблематики [7, р. 27].

С. Батсон, П. Шонраде, У. Вентис в своей книге «Религия и индивид. Социально-психологический взгляд» формулируют отношение к религии как к экзистенциальной проблеме. Ее определение звучит следующим образом: «Религия – это специфическая, присущая только человеку активность, направленная на поиск уникального для личности ответа на вопросы, связанные с осознанием собственного бытия, бытия других людей и собственной и других людей смертности» [ibid, р. 7]. Действительно, по крайней мере в течение 50 тыс. лет человек пытается разгадать загадку, откуда он пришел в мир, зачем он здесь, и что случается, когда он умирает. И это не простое любопытство. Человек относится к себе и другим именно как к людям. Поэтому нет ничего более естественного, чем вопросы: «Каково значение и цель моей жизни?», «Как я должен относиться к другим?», «Как я отно-

шусь к факту собственной смертности?», «Как я должен исправить свои недостатки?»).

С определенной точки зрения религия является результатом попытки человека ответить на эти вопросы. М.Б. Смит говорит: «Появилось много мифов, ритуалов и религий, которые дают ответы на вопрос, что означает – быть человеком» [11, р. 155]. Л.Н. Толстой замечает: «Какова цель такого мгновенного, неуверенного и нерешительного существования в этом вечном, четком и бесконечном мире?.. Этот вопрос неизменно стоит перед каждым человеком, и все отвечают на него, так или иначе. Это – ответ на вопрос, который включает сущность всех религий» [3, с. 5].

Выбранное функциональное определение религии позволяет рассуждать о приемлемости использования разных психологических теорий и их интеграции для объяснения сущности религиозного опыта. Вряд ли продуктивным в этом случае станет поведенческий подход. Бихевиоризм природу религиозности связывает с социальными детерминантами. Она представлена «религиозным поведением», которое, в свою очередь, определяется как продукт социального научения. Тогда религиозность ничем не отличается от каких-либо других форм поведения, создаваемых посредством научения.

Вряд ли пригоден для интеграции и ортодоксальный психоанализ. В его контексте религия – это «невроз человечества». Впервые эта идея была высказана З. Фрейдом в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907). Главный постулат Фрейда в этом вопросе сводился к тому, что ритуальные действия верующих являются по своей сути ничем иным, как навязчивыми действиями невротиков. Клиническая картина религиозности продолжена, например, М. Аргайлом. Для него религиозность является одной из моделей адаптации индивида к фрустрации базовых потребностей. Ему принадлежит типология людей с «большой» или «меньшей» религиозностью, которая объясняет религиозную активность как ответ на экономическую и социально-статусную депривацию. Э. Фромм рассматривал феномен религиозности в качестве базовой потребности. Религия, по Э. Фромму, – это разделяемая группой система мышления и действий, позволяющая индивиду ве-

сти осмысленное существование и дающая объект для преданного служения. Религиозная потребность коренится в основных условиях человеческого существования. Вместе с тем и Э. Фромм акцентировал внимание на невротическом характере религиозности. Отправной точкой для него является невротическое состояние личности, которое необходимо трансформировать в «нормальное» [5].

Скорее всего, экзистенциальный дискурс религиозного опыта наиболее полно представлен в экзистенциально-гуманистической психологии. А. Маслоу считал гуманистическую психологию подготовительной к еще более высокой психологии – трансперсональной, трансчеловеческой, выходящей за пределы человеческого самоопределения, самоактуализации. Именно эта психология – трансперсональная – должна включать, по его мнению, изучение религии, религиозного опыта.

По мнению А. Маслоу, возможность изучения феномена религиозности сопряжена с его естественным, «природным» происхождением. Для этого автора свойственно описывать Бога не как личность, но как силу, принцип, гештальт-качество целостного Бытия, объединяющую силу, которая связывает вселенную и таким образом придает смысл космосу, и т. д. Религиозное переживание является «сущностным» переживанием [1, с. 215].

В. Франкл принимал возможность веры не только как «веру в Бога», но и как более широкую «веру в Смысл». Ссылаясь на А. Эйнштейна, для которого задаваться вопросом о смысле жизни – значит быть религиозным, В. Франкл говорит о том, что религиозная вера – это вера в сверхсмысл и упование на сверхсмысл [4, с. 85].

Дж. Бьюдженталь, один из ярких представителей экзистенциально-гуманистической психологии, говорил о Боге как о безграничных возможностях, открывающихся перед нами, о его «совпадении» с глубочайшими стремлениями человека к его собственному бытию.

В этих тезисах заключается основное понимание функций религии для гуманистически ориентированных авторов. Так, для В. Франкла обращение к Божественному – это один из путей достижения зрелости личности. Оно недоступно сознанию, поскольку это стремление к Богу находится внутри так на-

зываемого духовного подсознания, но является важным интуитивным направляющим развитием человека. Для А. Маслоу религия – это не что иное, как пик-переживание – высшее переживание, которое является фундаментальной характеристикой самоактуализации личности. Даже язык религии идентичен языку пик-переживаний, поскольку, по мнению автора, «только таким языком возможно рассказать о субъективных переживаниях подобного рода» [1, с. 236]. Эти переживания являются тенденцией приближения к идеальной идентичности, уникальности, реальной самости, к тому, чтобы стать полноценной личностью. Кроме того, пик-переживания являются частью операционального определения формул «жизнь стоит того, чтобы жить» и «жизнь имеет смысл». При пик-переживании мир принимается таким, какой он есть. А. Маслоу отмечает также, что это один из способов примирения и принятия факта конечности существования, смерти.

Р. Мэй под истинной религией понимал «фундаментальное утверждение смысла жизни», которое неоднократно уже было упомянуто представителями экзистенциально-гуманистического направления [2, с. 210].

Стоит также отметить, что большинство гуманистически ориентированных авторов (а также У. Джеймс, Э. Фромм, Г. Олпорт и др.) четко разделяли истинную религиозность от различных форм идолопоклонства, от «организованной религиозности», которая считает церковь первичной и в связи с этим более значимой, чем личные откровения. Так, основным тезисом к работе А. Маслоу «Религии, ценности и пик-переживания» было то, что «организованная религия, церкви окончательно могут стать врагами религиозного переживания и людей, испытывающих такие переживания». Определяя религию в качестве личного озарения, откровения остро чувствующего пророка, А. Маслоу делал акцент на том, что этот пророк – одинокий человек, который узнал некоторую истину о мире. В связи с этим автор предполагает, что у каждого может быть своя собственная религия, которая развивается исходя из собственных озарений. В. Франкл указывает также на то, что вопросы веры не могут быть регламентированы и церковь как организация не имеет ни-

каких оснований требовать, чтобы кто-либо верил. «Я просто не могу вообразить себе бога таким мелочным», – говорит автор [4, с. 92].

Таким образом, отличительной особенностью, встречающейся практически во всех работах авторов данного направления, является то, что феномен религиозности имеет непосредственное отношение к трансцендированию, «самоосуществлению» и развитию, связывая это явление с ключевыми категориями своей теории.

Экзистенциально-гуманистический анализ религиозного опыта привлекает пафосом трансценденции. Вместе с тем ему недостает описания механизма трансценденции. Механизм выхода за пределы собственного «я» каким-то образом должен быть связан с процессами самой «самости». Диалогическая интеграция экзистенциально-гуманистической и психоаналитической психологии, с нашей точки зрения, позволяет увидеть этот механизм.

Парадоксальным образом продуктивным оказывается диалог между экзистенциально-гуманистической психологией и психоанализом. Эти школы противостоят друг другу. Но именно в этом противостоянии сосредоточена возможность диалога. Современные трактовки психоанализа существенно дополняют экзистенциально-гуманистические представления о надличностной, трансцендентной природе религиозности. Одна из трактовок принадлежит Д. Винникоту.

Д. Винникот начинает с утверждения о врожденном стремлении человека к саморазвитию. Этот исходный тезис полностью совпадает с базовым постулатом гуманистической психологии А. Маслоу. Однако механизм удовлетворения этой базовой потребности в психоаналитической системе Винникота имеет собственную специфику. Стремление к саморазвитию поддерживается или тормозится характером межличностных отношений (прежде всего, с матерью), начиная с раннего возраста. Характер этих отношений играет решающую роль не потому, что они интернализируются, а в силу их положительного или отрицательного влияния на удовлетворение потребности в саморазвитии.

Примерно на шестом месяце жизни ребенок начинает переживать свою «отдель-

ность» от окружающей среды. Как следствие, он теряет чувство всеохватывающего контроля над ней. Эта потеря не происходит одновременно. Она совершается постепенно. Чтобы восполнить ее, ребенок использует «переходные объекты». Чаще всего это игрушки, например любимый плюшевый медвежонок, или другие предметы, которые используются в качестве игрушек. «Переходные объекты» принадлежат внешней реальности, но, используя их, ребенок сохраняет остатки чувства контроля над ней.

«Переходные объекты» смягчают шок, сопровождающий необходимость признать независимость объективного мира от собственных желаний. Они существуют во внешнем мире; но силой воображения ребенка «переходные объекты» получают собственные значение и статус в его внутреннем мире. Таким образом, они занимают промежуточное положение между опытом абсолютного контроля среды ребенком и миром взрослых, базирующимся на объективной реальности.

Затрагивая как внутреннюю, так и внешнюю реальность, переходный опыт игры выходит за рамки противопоставления объективного и субъективного и образует особую сферу, в которой и внутренняя, и внешняя реальность играет одинаковую роль. Эту сферу нельзя назвать ни объективной, ни субъективной, хотя она обладает свойствами и субъективности, и объективности. Винникот называл ее парадоксальной. Так определяя ее, он намеревался разрушить дихотомию субъективного и объективного и предложить третье измерение человеческого существования. Это измерение не принадлежит ни внутренней, ни внешней части разделяемой реальности. Ни объективная среда, ни индивид не составляют это измерение. Оно определяется как взаимодействие внутреннего и внешнего, являясь продуктом индивидуального опыта, полученного в специфической среде. Переходная среда с самого начала межперсональна. Рождаясь во взаимодействии матери и ребенка, она постепенно распространяется на отношения со всем миром культуры, так как место, куда помещен культурный опыт, является потенциальным пространством между индивидом и его средой [12].

Обсуждая значение переходных объектов, Винникот не просто формулировал поло-

жения очередной концепции детской игры и ее влияния на психическое развитие ребенка. Он предлагал психоаналитическую теорию культуры, которая начинается с межперсональной матрицы отношений ребенка и родителей, и объяснял, как в игре получает развитие творческое начало в человеке, порождающее симфонию Бетховена, картины Рембрандта, теорию относительности Эйнштейна. Теория Винникота – это не теория о «плюшевом медвежонке», а о том, как опыт межперсонального взаимодействия становится опытом культуры, так как опыт культуры есть расширение идеи переходных феноменов и игры.

Одним из первых идеи Винникота для объяснения религиозного опыта использовал П. Пройзер. Как и Винникот, он считал дихотомию объективности и субъективности слишком жесткой. Она не в силах объяснить большую часть реальности. Должна быть еще одна, третья, трансцендентная сфера, специфический уровень мышления и действий, который комбинирует точки зрения и значения в такой вид опыта, который имеет собственную ценность и согласованную валидность.

П. Пройзер для обозначения этой альтернативной реальности использует термин З. Фрейда «иллюзия». При этом он отказывается от негативного смысла этого понятия, который придавал ему З. Фрейд. Этот «иллюзорный мир» помещен П. Пройзером между «аутистическим миром» чистых неконтролируемых фантазий и «реалистическим миром» непреложных и неоспоримых фактов. Этот иллюзорный мир характеризуется управляемыми фантазиями, смелым мышлением, организованным воображением, трансцендентными образами, рожденными из переходных объектов, которые ребенок использовал в своих играх.

Для П. Пройзера психологические корни религии лежат в этой «иллюзорной сфере». Игра воображения порождает веру, ритуалы и нарративы, составляющие сердце религии. Более точно: П. Пройзер предполагает, что образ трансцендентной реальности произрастает из обращения ребенка с «переходными объектами». «Переходные объекты» существуют на границе, разделяющей ментальные образы, создаваемые психической деятельно-

стью, и объективными перцептивными образами, являющимися результатом влияния реальности на сенсорные органы [9].

Однако, несмотря на желание выйти за пределы механического противопоставления «фактов» и «иллюзий», П. Пройзер ограничивается тем, что «изобретает» третью реальность, располагая ее «между» объективной и субъективной реальностью. Она, по сути, не оказывает воздействия на понятия объективности и субъективности, никак не изменяет их. Противопоставление данных понятий сохраняется. Действительно, дихотомия объективного и субъективного не может быть разрушена только за счет добавления еще одной дополнительной категории – категории «иллюзорного мира». Религиозный опыт не может быть просто третьим видом опыта человека.

Реконструкция идей Винникота в контексте понимания религиозности продолжена У. Майснером и А. Риззуто. У Майснер акцентировал локализацию переходных феноменов на границе объективности и субъективности. Религиозные символы не являются ни объективными, ни субъективными. Они – переходные феномены, так как не принадлежат ни к объективному измерению физических объектов, ни к субъективному миру галлюцинаций и фантазий. Распятие, священные тексты, святыни подразумевают существование этих объектов в пространстве и во времени. Но для верующего человека они не только объективны и темпоральны. Они – переходные объекты, так как объекты как религиозные символы не могут быть выражены исключительно в терминах объективности и одновременно не являются продуктом лишь субъективных фантазий или иллюзий. Скорее, они появляются как объединение того, что объективно и материально, но в субъективном внутреннем мире человека преобразуются в значения и смыслы, которыми человек наделяет предмет своей веры. Как переходные объекты, религиозные символы располагаются на границе субъективного и объективного миров [8].

А. Риззуто добавляет к этому, что не только символы веры, но и персональные репрезентации образа Бога локализованы в «переходном пространстве» – между чистой галлюцинацией и физической реальностью. В нем

Бог для каждого человека существует наряду с другими переходными объектами – сказочными персонажами, воображаемыми друзьями, придуманными играми, созданными ребенком для поиска и открытия своего истинного «я». Таким образом, Бог становится «специфическим переходным объектом». В течение жизни его образ трансформируется под влиянием культурных образцов религиозности и превратностей судьбы. Опыт трансформации образа Бога может стать источником веры. С другой стороны, этот опыт может оказаться нейтральным по отношению к развивающейся «самости». Тогда образ Бога отвергается или переходит в латентное состояние. Позднее он может быть актуализирован в новом жизненном опыте. Однако вопреки всем превратностям образ Бога всегда остается «переходным объектом». Он служит средством приобретения гармонии с самим собой, с другими людьми, с жизнью в целом. Это происходит не потому, что «Бог – это Бог», а вследствие того, что, как и плюшевый медвежонок и другие переходные объекты, он конструируется в переходном пространстве творческими силами человека в ответ на потребность в развитии истинной самости [10].

Таким образом, П. Пройзер, У. Майснер и А. Риззуто используют подход Винникота для локализации религиозных феноменов. Они определяют территорию их существования и проявления в пространстве между субъективным и объективным миром существования человека. Вместе с тем данные исследователи с психоаналитической точки зрения раскрывают механизм религиозности как трансцендентного, надличностного феномена. Необходимость искать противоречия между экзистенциально-гуманистической и психоаналитической теориями в этом случае исчезает. Обе они в диалоге преодолевают «суетность» мудрствования по поводу религиозной тематики в психологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маслоу, А. Религии, ценности и пик-переживания / А. Маслоу // По направлению к психологии бытия. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 191–265.
2. Мэй, Р. Религия и душевное здоровье / Р. Мэй // Искусство психологического консультирования. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 203–256.

3. Толстой, Л. Н. Религия и нравственность / Л. Н. Толстой // Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 39 / Л. Н. Толстой. – М. : Гос. изд-во худож. лит., 1956. – С. 3–26.
4. Франкл, В. Основы логотерапии. Психология и религия / В. Франкл. – СПб. : Речь, 2000. – 286 с.
5. Фромм, Э. Догмат о Христе / Э. Фромм. – М. : Олимп, 1998. – 81 с.
6. Allport, G. W. The individual and his religion. – N. Y. : Macmillan, 1959. – 147 p.
7. Batson, C. Religion and the individual. A social-psychological perspective / C. Batson, P. Schoenrade, W. Ventis. – N. Y. : Oxford Univ. Press, 1993. – 297 p.
8. Meissner, W. The Role of Transitional Conceptualizations in Religious Thought / W. Meissner, J. Smith, S. Handelman // Psychoanalysis and Religion. – Baltimore : Johns Hopkins Univ. Press, 1990. – 189 p.
9. Pruyser, P. Between Belief and Unbelief / P. Pruyser. – N. Y. : Harper & Row, 1974. – 290 p.
10. Rizzuto, A.-M. The Birth of the Living God / A.-M. Rizzuto. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1979. – 168 p.
11. Smith, M. B. Perspectives on selfhood. – Washington : American Psychologist, 1978. – 407 p.
21. Winnicott, D. W. Psychoanalytic Explorations / D. W. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis. – Cambridge : Harvard Univ. Press, 1989. – 238 p.

THE INTEGRATION OF PSYCHOLOGICAL THEORIES IN EXPLAINING RELIGIOUS EXPERIENCE

A. Yu. Chernov, I.S. Bulanova

In the article the author's understanding of integration of psychological theories in an explanation of a phenomenon of religious experience is revealed. Integration of theoretical positions of various psychological schools for an explanation of prominent aspects of religious experience is possible under condition of existence of problem space, and also a certain model for integration. As such model the dialogical model is offered. The admissibility and borders of integration of psychological explanations of religious experience is defined. Functional definition of religion from the point of view of an existential problematics is made. Dialogue between is existential-humanistic psychology and psychoanalysis in the mechanism description of religious experience is conceded productive.

Key words: *religion, religious experience, integration of psychological theories, dialogical model of integration, the is existential-humanistic approach, psychoanalysis, the religiousness mechanism as transcendental.*